

ÉMOTIONS INTÉRIEURES ET MORALE CHEZ DESCARTES

Philippe SOUAL

La question de savoir comment nous devons vivre et en quoi consiste la *vita beata* est de celles qui ont toujours été capitales pour Descartes, dans sa propre vie (on connaît le rêve célèbre: *Quod vitae sectabor iter?*), mais en tant que c'est une question philosophique universelle: la question de la morale, de la conduite raisonnable de l'homme.

La morale achevée suppose connue la métaphysique, la physique et les autres sciences selon l'image de l'arbre du savoir philosophique dans la Lettre-préface aux *Principes*. Descartes dit ainsi que «pour savoir comment nous devons vivre» il faut «connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde».¹ Les *Méditations* ont dit ce qu'est l'homme comme esprit, *res cogitans* distincte réellement du corps en même temps qu'unie à lui pour composer un homme complet; elles ont pour cela mis en évidence l'origine métaphysique de l'esprit humain en Dieu, lequel esprit recèle en lui l'idée incomparable de Dieu, l'infini en acte, comme la marque du créateur empreinte sur son œuvre. De plus, les *Principes* ont établi sur ce fondement métaphysique les notions premières de la physique, afin de tâcher de mieux connaître le monde. Pourtant, quels nous sommes, qui est l'homme et quelle est l'essence de la vie bonne pour lui, voilà, ajoute Descartes, qui reste encore à chercher, malgré tout ce qui a pu être dit déjà. Par conséquent, c'est l'achèvement de la morale, «la plus haute et la plus parfaite morale», «dernier degré de la sagesse»², qui fait problème.

Or, sans prétendre connaître ce que Descartes lui-même n'a pas écrit, il nous semble que nous pouvons penser, au moins quant à ses principes, la morale philosophique achevée, dans l'unité hiérarchisée de ses dimensions. En effet, une lettre décisive à Elisabeth dit : «Le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer *sans passion* la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite.»³ Cette même lettre distinguait

«deux sortes de plaisirs: les uns qui appartiennent à l'esprit seul, et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps»⁴. En toute rigueur il n'y a pas de plaisir du corps en lui-même, parce qu'il n'est qu'un pur mécanisme. Seul l'esprit peut éprouver du plaisir, dont la source est soit les mouvements qui se font dans son corps, soit les mouvements libres qu'il accomplit en et par lui-même. Or, si le *Traité des passions* a étudié les biens et les plaisirs de l'homme comme esprit incarné, Descartes n'a pas publié, semble-t-il, de traité portant sur les perfections et plaisirs de l'esprit seul. Cependant, on trouve dans sa correspondance et quelques articles du *Traité des passions* des pensées remarquables sur ce sujet.

Le *Traité des passions* constitue sans doute une «morale des passions»⁵, qui ne touche donc qu'un point particulier, quoique nécessaire en son ordre, de la conduite de soi. Nous voudrions étudier ici l'autre partie, supérieure, de la morale, que nous nommerons *morale spirituelle*, à savoir ce qu'il en est de la vie de l'esprit en lui-même, et du contentement ou béatitude du seul esprit en cette vie, dès cette vie, laquelle ouvre une perspective qui reste énigmatique sur la vie *post mortem*. Si la conduite de la vie est l'affaire de l'homme concret en la perfection possible de l'union de l'âme et du corps, la raison doit également éclairer le philosophe et lui faire connaître quelle est la vie la meilleure selon la perfection du seul esprit. Notre question sera donc: quels sont les plaisirs et émotions pures qui appartiennent à l'esprit seul, c'est-à-dire en tant qu'il est une substance réellement distincte du corps jouissant d'une vie indépendante, comme l'a montré la *Sixième Méditation*? La plus parfaite morale consiste à s'élever à *cevivere beate*, selon la maxime de Sénèque que Descartes traduit par «vivre en béatitude»⁶, où, sans mépris aucun du corps ni des passions de l'âme, l'esprit vit en lui-même et par lui-même en jouissant du souverain bien qu'il connaît.

Il faut tout d'abord noter que la liberté de l'esprit exige sa libération par rapport aux passions, de par son pouvoir de se détacher du sensible, de l'imagination et des passions, ce que cherchait la *Première Méditation*. Outre diverses techniques de maîtrise volontaire et rationnelle des passions, *remèdes* qui assujettissent les passions à la raison et les rendent ainsi utiles au bonheur de l'homme, l'esprit est capable de s'en détacher afin de goûter, par sa vertu par exemple, «des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens»⁷. La méthode est simple en sa règle: les plaisirs liés au corps étant éphémères et faisant illusion, puisqu'ils paraissent généralement meilleurs qu'ils ne sont en réalité au regard de l'imagination qui anticipe leur jouissance, l'esprit se délivre de cette illusion par sa connaissance, et s'abstient de donner son consentement à la recherche d'un tel bien apparent: il s'agit de le savoir «afin que, lorsque nous nous sentons émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusques à ce qu'elle soit apaisée; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde»⁸ – c'est là le thème classique de la vanité et du divertissement de l'âme, qui sera repensé par Pascal. Inversement, les plaisirs de l'esprit seul liés aux vrais biens présentent moins

d'éclat au regard de l'âme qui les anticipe, leur «attente ne touche pas tant»⁹, ce qui en détourne sans doute la plupart des hommes, tandis que leur jouissance réserve la surprise d'un effet plus parfait que ce qu'on avait espéré. L'effet déborde par sa richesse, sa grandeur et sa durée, son apparence première. La raison, qui seule le sait, peut nous orienter vers ces biens.

Or, l'esprit seul, *res cogitans*, délivré autant que faire se peut des plaisirs et passions qui proviennent de son union au corps, expérimente en lui-même des «émotions intérieures»¹⁰, originales, *sui generis*, dont Descartes parle assez peu tout en montrant assez leur rôle capital dans la conduite raisonnable de la vie. Quelles sont l'essence et la signification de ces émotions purement spirituelles, qui sont, par exemple, la joie, le désir, la tristesse, l'amour, la charité, etc.?

Toute passion de l'âme, on le sait, provient de son union avec son corps propre, à savoir, des mouvements qui se font dans le corps et qui font impression en elle au moyen des nerfs et du cerveau. Les passions sont ainsi «des pensées confuses que l'âme [*mens*] n'a pas de soi seule »¹¹ ; ce sont des pensées qui échappent souvent au moi conscient de soi, et ne dépendent pas en leur source de sa volonté rationnelle¹². Ce sont des émotions de l'âme dont l'âme n'est pas la cause. S'il y a «interaction»¹³ entre les mouvements de l'âme et ceux du corps, on voit que celui-ci a en lui «la force d'exciter en l'âme des pensées»¹⁴ qui l'affectent et qu'elle ressent comme ses effets. Or, le sentir qui relève de la passion de l'âme est bien un mode de la *cogitatio*, en tant que l'esprit dans son immanence l'éprouve en soi-même.

Cependant, il y a aussi dans l'esprit seul des émotions qui ne proviennent que de lui-même, dont il est la cause se sachant comme telle, et qui ne laissent pas d'être énigmatiques quant à leur mode d'apparition et à leur essence. Ces émotions spirituelles, dépourvues de tout caractère sensible, affectif, ne nous semblent pas appartenir, contrairement à ce qu'en dit D. Kambouchner, «au même registre fonctionnel que toutes les autres»¹⁵, à savoir les passions. En effet, les passions sont du domaine de ce qui est utile à l'homme en vue de la jouissance de la *douceur* de la vie, alors que les émotions intellectuelles relèvent de la vie propre du seul esprit, et de la perfection de sa *sagesse* quand il veut et aime le souverain bien.

En outre, si «ordinairement» ou souvent chaque émotion intellectuelle est accompagnée de sa passion homonyme, ainsi la joie intellectuelle de la joie passionnelle, l'amour raisonnable ou pur amour de l'amour passion, «amour sensuelle ou sensitive», Descartes remarque, tout d'abord, qu'une émotion spirituelle peut naître et durer dans l'âme tout à fait indépendamment de sa passion correspondante, soit «sans avoir pour cela aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé»¹⁶, ce qui confirme la libération de l'âme par rapport aux passions, liberté qui est ici l'indépendance de l'esprit capable d'une vie qui lui est propre; Descartes remarque ensuite que ces émotions intérieures, loin de toujours coïncider avec leur passion homonyme, peuvent se rencontrer en même temps que des passions tout à fait différentes, voire naître à l'occasion de passions contraires. Il

donne ici l'exemple étonnant du mari qui, pleurant son épouse décédée, éprouve une tristesse passionnelle due au faste sensible des funérailles et à l'absence, en même temps qu'il sent «une joie secrète dans le plus intérieur de son âme»¹⁷, parce qu'il serait fâché de la voir ressuscitée. De manière générale, l'indépendance de l'esprit et de ses émotions pures est telle qu'il est capable de les sauvegarder et d'en jouir, même s'il est affecté par des passions contraires, tristes, lesquelles à la vérité ne peuvent «toucher que la superficie d'âme»¹⁸. Par exemple, il peut toujours connaître la joie intérieure de la générosité, alors même qu'un malheur le frappe; il y a alors, dans l'âme, non pas conflit entre deux passions contraires, mais séparation entre deux plans de sa vie ou entre surface et centre du moi: entre passions et émotions intérieures.

Tandis que les passions «dépendent toujours de quelque mouvement des esprits» animaux, il faut savoir que «notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même»¹⁹. On le voit, sans négliger le domaine de l'union et ses passions (qui appelle leur maîtrise libre), la vertu morale et la connaissance philosophique, comme conduite raisonnable de soi, excitent et provoquent un contentement spirituel, béatitude de l'homme généreux et du sage. Ce contentement est le bien où perfection de l'esprit seul, et il trouve sa source et son principe non dans l'union avec le corps, mais dans la seule capacité qu'a l'esprit vertueux de penser et ressentir en lui-même et par lui-même son bien propre le plus haut, qui repose aussi sur l'indépendance du sage à l'égard de l'extériorité, c'est-à-dire aussi bien de la fortune que de son corps et des passions²⁰.

Le sage cartésien est libre, en tant qu'il n'est pas déterminé par ses passions mais se détermine par la raison, qui fait sa vertu, et il jouit de se savoir indépendant, détaché de toute passion, partant, de «connaître sa perfection»²¹ comme esprit libre qui ne trouve son contentement vrai que dans l'intériorité. Le malheur extérieur pourra même augmenter sa joie intérieure, venant de cette connaissance de soi, dans la mesure où il saura et pourra y jouir de son indépendance conservée. La joie de se connaître libre et d'agir de manière vertueuse est son bien intérieur qui a pour unique cause l'âme elle-même, c'est-à-dire la pensée qui naît en elle quand elle connaît sa perfection. Ce n'est pas là un mouvement ou une action qui vient du corps et qui excite des pensées confuses en l'âme qui reste passive, mais c'est au contraire un mouvement ou une action que l'âme décide en elle-même. L'émotion intellectuelle n'est pas une *passion* de l'âme mais une *action* de l'âme.

La joie spirituelle, qu'il ne faut pas confondre avec la joie sensible qui est «une agréable émotion de l'âme» excitée par le corps, est ainsi: «La joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme *par la seule action de l'âme*, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée *en elle-même, par elle-même*, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien»²². Toute émotion et tout plaisir intellectuels apparaissent et ont lieu dans l'immanence de l'esprit qui les cause, de manière «tellement indépendante des émotions du corps, que les Stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion»²³. L'erreur des Stoïciens serait de ne

pas voir l'essence intellectuelle des émotions intérieures, et, ne voyant que les passions, de vouloir que le sage connaisse l'*apatheia*. Mais le sage cartésien connaîtra passions et émotions intellectuelles, en les distinguant. La passion est une émotion, c'est-à-dire un mouvement ressenti par l'âme, dont l'origine est corporelle, cérébrale. La joie sensible est une émotion dispensant un plaisir ou agrément spécifique et éphémère. Mais si la joie intellectuelle est également, en un sens, «une agréable émotion», c'est un mouvement qui n'est pas provoqué par le corps et qui n'a rien de cérébral. Bien plutôt, c'est un mouvement de l'esprit qui est immédiatement éprouvé par celui-ci, c'est un auto-mouvement, en ce sens que c'est une émotion qui provient de l'action de l'esprit en lui-même et par lui-même. C'est une auto-excitation ou auto-émotion de l'esprit, lequel a en soi la force d'agir sur soi-même, et non seulement sur son corps, par exemple pour le mouvoir parce qu'il le veut. Or, selon la règle énoncée par Descartes, une action d'un sujet a pour effet et corrélat une passion ou passivité d'un autre. Qu'en est-il alors ici?

En toute rigueur conceptuelle, on ne saurait parler de passion intellectuelle. Pourtant, si l'âme agit en et par elle-même, elle est à la fois agent et patient: son action sur soi est, en un sens, sa *passion de soi*, et il semble que l'on puisse parler d'une auto-affection de l'âme seule, en et par elle-même. L'action toute intérieure de l'âme est bien action sur soi-même, excitation dans soi-même d'émotions qui n'ont rien d'affectif, de sensible ou de sensuel, mais sont d'essence purement spirituelle: c'est un *affectus* (un état ou une disposition) de l'âme produit par l'âme qui se touche elle-même. Ce n'est plus la passivité ou être-affecté de l'âme par son corps, mais une passivité ou un être-affecté par soi-même en soi-même dans l'immanence de la *mens*²⁴.

La force de l'esprit se manifeste dans sa capacité à se sentir soi-même, c'est-à-dire à agir sur soi-même par un acte libre de la *cogitatio* qui fait naître en lui des émotions et plaisirs purs, une jouissance dont l'origine et la cause actuelle sont la connaissance claire et distincte d'un objet ou de son bien. L'entendement, représentant à l'âme son bien, et lui permettant de le juger tel et de le vouloir, excite en l'âme une jouissance originale, la jouissance spirituelle qui naît de la contemplation d'un bien ou d'une perfection – par exemple la vertu, ou la générosité, sommet de la vie morale. C'est ainsi que Descartes met en évidence la «joie spirituelle»²⁵ qui naît du jugement énoncé par l'esprit devant un bien. C'est une joie propre à l'entendement et produite par lui quand il se réjouit d'un bien qu'il conçoit.

Les passions de l'âme sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule. Au contraire, dans l'ordre de l'esprit se trouvent «les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, où haï, ou craint, etc.»²⁶ Par exemple l'idée de Dieu, qui s'ouvre sur l'*amor intellectualis Dei*, que repensera Spinoza; ou encore, dans la vie de Descartes, la délivrance, par la connaissance, des conséquences d'une première passion pour une fille qui louchait. La joie et l'amour intellectuels procèdent de la connaissance, de l'idée vraie de l'objet ou du bien. Seule la pensée distincte, quand elle est possible, délivre l'âme des passions et de leur cortège d'illusions, en montrant à la volonté le choix

qu'elle doit faire, le bien auquel elle doit et peut donner son consentement. Ces pensées distinctes excitent en l'esprit qui les affirme par sa volonté des plaisirs spirituels. L'esprit les reçoit de soi seul, dans son indépendance substantielle.

Si l'on peut parler avec M. Henry d'une «auto-affection originelle», ce ne peut pas être pour faire de l'affectivité l'essence de la pensée, sa substance²⁷. En effet, la pensée en son essence est l'intelligible, le sens pur, absolument distinct du sensible. Mais ce qui reste étonnant et, semble-t-il, peu étudié est l'effet purement intérieur et immédiat de la *cogitatio* dans l'âme humaine. L'esprit dont l'essence est la *cogitatio* comme recueillement spirituel en soi-même s'éprouve et se sent soi-même en sa *cogitatio* et comme *cogitatio*. L'esprit qui pense et juge en vérité est cause adéquate d'un effet qui lui est immanent, en et par lequel il se sent originairement en jouissant de ses modes de penser que sont l'entendement et la volonté. Les émotions intellectuelles ne sont pas dérivées ni produites par une cause extérieure et étrangère, donc quelque peu inconnue, opaque, dans le corps, mais sont bien l'effet immédiat de l'acte même de la *cogitatio* jouissant de soi. La *cogitatio* s'éprouve originairement comme jouissance intellectuelle de soi-même. Elle n'est pas en son essence affectivité, mais elle est, en et par son acte, *affectus* et jouissance de soi par soi. On ne peut donc dire, semble-t-il, comme M. Henry: «En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine tous secrètement.»²⁸ L'affectivité ne peut régner sur ni déterminer tous les modes de l'esprit (douter, affirmer, nier, concevoir, etc.), puisqu'elle n'en est ni l'origine ni la cause, mais précisément l'effet purement intérieur. L'action de l'âme qui pense est son auto-affection ou excitation immédiate: en pensant elle se sent penser et jouit d'elle-même intérieurement comme conscience de soi-même. C'est sans doute pourquoi Descartes pouvait écrire à propos de la connaissance en quoi consiste le *cogito*: «votre esprit la voit, la sent, et la manie»²⁹. Il y a chez la *res cogitans* qui est *essentia* un sentir de la pensée, aux deux sens du génitif: la pensée, ici comme pensée de soi, est sentie par l'âme qui en éprouve une joie spirituelle.

La définition de l'amour et de la haine dans le *Traité des passions* établit la distinction de l'amour passion d'avec l'amour spirituel. Celui-là dépend du corps, étant provoqué par lui de manière obscure pour l'âme. Mais l'amour spirituel est celui qui procède du jugement, de la connaissance que l'esprit a de former «comme un tout» avec un autre être et par où il «se joint de volonté avec lui», et «donne son affection»³⁰ à ce tout. Descartes distingue précisément, d'une part les jugements ou la connaissance d'entendement, l'idée de ce tout et de l'autre aimé, et d'autre part «les émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme»³¹. Le jugement énoncé par l'âme spirituelle suscite et laisse apparaître en elle-même, par la seule force de la pensée en acte, des émotions, des mouvements spirituels, bref un *affectus* original, purement spirituel, non tourné vers soi ni rapporté à soi seul (ce serait l'égoïsme), mais tourné vers le tout vivant et l'autre aimé spirituellement. Le jugement vrai qui incline l'âme à consentir à s'unir librement avec l'objet qu'elle juge être bon est immédiatement senti par l'âme. Il fait naître une joie pure toute intérieure. ...

Le rapport de la connaissance et des émotions intellectuelles est précisé pour le bien qu'est «l'amour raisonnable»: le mouvement de la volonté de l'âme, «qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir.»³¹ Il existe donc une joie, une tristesse et un désir purement intellectuels³². Chacune de ces émotions est définie comme un *mouvement de la volonté*: par exemple la joie est un mouvement de la volonté en ceci que la volonté consent ou acquiesce par son acte propre à la connaissance que l'entendement lui présente, et que cet acte est l'action de l'âme à l'intérieur d'elle-même qui suscite immédiatement une émotion spécifique. Descartes peut dire que cette émotion intérieure *accompagne* chaque connaissance, mais le verbe *accompagner* ne signifie pas ici une extériorité des deux termes, ou la secondarité accidentelle de l'émotion, puisque, on l'a vu, celle-ci est immédiate et immanente, relevant de l'esprit seul en soi-même.

C'est pourquoi Descartes ajoute : «Tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps.»³⁴ Il est remarquable que ces émotions intérieures de l'âme, en tant qu'elle est volonté libre, soient nommées des pensées raisonnables. L'émotion intérieure est une pensée raisonnable, en ceci qu'elle est un mode de la *cogitatio* exercée par la raison, quand elle juge, laquelle *cogitatio* est en même temps un sentir pur et intérieur. L'amour intellectuel, au contraire de l'amour passion qui demeure obscur en son origine et sa fin, est une pensée raisonnable, en ce sens qu'il naît d'une connaissance claire et distincte de son objet, de ce tout vivant de l'amour, et du libre consentement à s'unir à lui. Cet acte libre suscite la jouissance intérieure de l'amour.

Descartes conclut ce développement ainsi: «Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur [=à l'âme], ni dont elle n'eût une très parfaite connaissance, pourvu qu'elle fit réflexion sur ses pensées.»³⁵ Cette réflexion de l'âme sur ses pensées raisonnables ne signifie pas un écart ou une distance intérieure entre l'âme et son émotion pure, mais simplement le fait que, puisque ces mouvements sont des actes libres relatifs à une connaissance parfaite, adéquate, l'âme ne peut les ignorer mais les connaît nécessairement. Faisant retour spirituel sur soi, par l'attention comme *inspectio mentis*, l'esprit humain a savoir ou conscience de ses émotions intérieures. La réflexion n'augmente ni n'altère l'émotion intellectuelle mais en donne la connaissance ou conscience déterminée; elle ne produit pas l'émotion mais conduit à la perfection la connaissance que l'âme a de l'émotion qu'a engendré en elle son jugement.

L'âme, faisant réflexion sur ses passions, ne parviendra jamais à la connaissance complète de leur origine et de leurs effets en elle. La passion est obscure au regard de l'esprit, par essence. En revanche, la pensée raisonnable, intérieurement sentie, en quoi consistent les émotions intérieures de l'âme est parfaitement connue, en droit et

généralement en fait, de par son essence même de *cogitatio*. L'auto-affection de l'âme en elle-même est claire, c'est-à-dire présente, ouverte à son regard intérieur, dès lors qu'il se tourne vers elle. Rien n'y reste obscur, dans la mesure où rien n'y est étranger à son essence de *res cogitans*, où il n'y a rien qui ne soit donné à son regard et à son sentir portant sur ce qu'elle a librement affirmé.

Notre bien moral et spirituel dépend en son principe de ces émotions intérieures qui « nous touchent de plus près »³⁶ que ne le peut aucune passion, parce qu'elles sont l'action intérieure de l'âme sentie par elle-même. Seule cette auto-affection joyeuse de l'âme peut lui donner une perfection véritable, laquelle ne dépend que d'elle-même, étant libre. Cependant, on sait que ces émotions, ces plaisirs de l'esprit ou son contentement ne sont pas le souverain bien lui-même, mais le prix de sa possession, la libre jouissance de sa dispensation intérieure³⁷.

Elles constituent en outre l'essence du plaisir dramatique ou romanesque, selon toute la variété des émotions intérieures que font naître en nous le théâtre et la lecture, car il y a un plaisir *intellectuel* général à sentir en soi des *passions* (amour, haine, etc.) tout en en restant maître, comme aussi à sentir la force de son corps dans la fatigue même de la chasse ou d'un sport, où souvent la peine du corps augmente ce plaisir de l'âme. La compassion ou les pleurs pour le malheur du héros tragique suscitent un contentement moral: la pitié, même ressentie à l'occasion de la simple *représentation* de l'action, et en tant qu'elle est voulue par l'âme, est comme « une *action vertueuse* »³⁸, laquelle suscite une joie intellectuelle. Tout cela montre la séparation réelle des modifications corporelles et des dispositions de l'âme, permettant de « prouver que le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps »³⁹.

Les émotions intérieures tiennent une place essentielle dans la morale cartésienne, parce qu'elles vérifient la libération par rapport aux passions et aux « contentements qui dépendent du corps »⁴⁰; elles sont donc le fruit d'une vie vertueuse accomplie de l'âme qui a atteint la plus haute sagesse. Au-dessus de la morale des passions, ou conduite raisonnable de *l'homme des passions*, elles montrent la possibilité de la morale spirituelle, conduite raisonnable du *sage*, de l'homme qui pense, et agit selon la vertu.

On peut voir là une tension⁴¹ dans la morale cartésienne entre, d'une part, l'amour affirmé du philosophe pour la vie, sa tendresse pour l'homme incarné et les douceurs que procure l'union de l'âme et du corps, et d'autre part cette morale sublime et toute spirituelle. Cependant, celle-ci concerne également cette vie-ci et ne consiste nullement en un mépris du corps ou des passions. Il y a donc hiérarchie entre ces deux attitudes et manières de vivre, la seconde comprenant la première et caractérisant donc « la plus haute et plus *parfaite* morale », celle qui dit la conduite de la vie du sage qui trouve sa perfection dans et par la pensée, la vie de l'esprit et sa jouissance purement intérieure et libre.

Après la connaissance de Dieu, en sa liberté et sagesse parfaites, et reposant sur elle, « la seconde chose qu'il faut connaître est la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, et est beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de

contentements qui ne se trouvent point en cette vie.»⁴² La vie en béatitude de l'esprit pensant est dès cette vie jouissance du souverain bien, comme joie intellectuelle culminant dans l'amour intellectuel de Dieu, mais en cette vie même l'esprit humain découvre le caractère inépuisable de sa joie, une capacité de jouissance infinie qui corrobore la belle espérance philosophique de l'immortalité, car ces plaisirs de l'âme seule «peuvent être immortels comme elle»⁴³. Telle est bien pour Descartes la joie de penser : «Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.»⁴⁴ En un sens, Descartes a écrit le *Traité de morale* achevée: les *Méditations* montrent ce qu'est la jouissance intellectuelle du souverain bien en cette vie, la joie de penser.

Notes

¹ Lettre à Chanut du 15 juin 1646, éd. Alquié (notée A), Paris, Garnier, III, p. 656.

² Lettre-préface aux *Principes*, A, III, p. 780.

³ Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 604, nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 602.

⁵ Cf. G. Rodis-Lewis, in *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1962, p. 63.

⁶ Lettre à Elisabeth du 4 août 1645, A, III, p. 588.

⁷ Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, A, III, p. 608.

⁸ *Ibid.*, p. 608-609.

⁹ Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 603.

¹⁰ *Traité des passions*, art. 147, éd. Adam-Tannery (AT), XI, p. 440. Il y a là une difficulté terminologique : il ne s'agit pas de sentiment intellectuel, car Descartes utilise le terme de sentiment pour traduire le latin *sensus* et pour désigner les cinq sens externes et les deux sens intérieurs (appétits et passions). Cf. *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

¹¹ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 312, nous soulignons.

¹² Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 614.

¹³ Cf. H. Gouhier, L'expérience de l'interaction, in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 334-339.

¹⁴ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 614.

¹⁵ D. Kambouchner, La liberté chez Descartes et la psychologie, in *Le dualisme de l'âme et du corps* (noté *Le dualisme*), J.-L. Vieillard-Baron éd., Paris, Vrin, 1991, p. 131.

¹⁶ Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, A, III, p. 711.

¹⁷ *Traité des passions*, art. 147, AT, XI, p. 441.

¹⁸ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 611.

¹⁹ *Traité des passions*, art. 147, AT, XI, p. 440.

²⁰ *Traité des passions*, art. 148, AT, XI, p. 442.

²¹ *Ibid.*

²² *Traité des passions*, art. 91, AT, XI, p. 397, nous soulignons.

²³ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

²⁴ Nous ne croyons pas que l'on puisse parler, comme le fait Michel Henry dans son interprétation des *Méditations*, d'une auto-affection de la vie, vie dont l'essence est le se-sentir-soi-même (in *La barbarie*, Paris, Grasset, p. 29), parce qu'il ne s'agit pas là de la vie, mais de l'esprit, certes en sa vie véritable. L'absolu n'est pas pour Descartes la vie, mais l'esprit libre ou la pensée.

²⁵ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

²⁶ *Ibid.*, p. 312.

²⁷ Cf. Le cogito et l'idée de phénoménologie, in *Le dualisme*, op. cit., p. 249.

²⁸ *Ibid.*, p. 248.

²⁹ Lettre à Silhon de mars ou avril 1648, A, III, p. 848.

³⁰ Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 719.

³¹ *Traité des passions*, art. 79, AT, XI, p. 387.

³² Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 710.

³³ Nous ne pouvons suivre ici l'analyse de D. Kambouchner, qui en doute pour le désir (Cf. *Le dualisme*, op. cit., p. 131-132), et qui distingue émotions intellectuelles et émotions intérieures (*ibid.*, n. 67, p. 138).

³⁴ Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 710.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Traité des passions*, art. 148, AT, XI, p. 441.

³⁷ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 610.

³⁸ *Ibid.*, p. 614, nous soulignons.

³⁹ *Ibid.*, p. 613.

⁴⁰ Lettre à Elisabeth du 18 août 1645, A, III, p. 597.

⁴¹ Cf. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, op. cit., p. 44.

⁴² Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, A, III, p. 606.

⁴³ Lettre à Elisabeth du 10 septembre 1645, A, III, p. 604.

⁴⁴ *Méditation* III, AT, IX, p. 42.